Supplément à la « Vie Spirituelle »

Février 1929

ÉTUDES ET DOCUMENTS

La Vénérable Marie de l'Incarnation et ses œuvres

Marie de l'Incarnation est « l'une des plus sublimes contemplatives que l'Église universelle ait jamais connues ». Le mot est de M. Bremond. Un cardinal français, en 1926, disait la même chose au clergé de Québec, et dans le même temps, un autre prince de l'Église, maître en sacrée théologie, citant le pape Grégoire IX : « Je crois à la sainteté du Père Dominique comme à celle de saint Pierre », ajoutait : « Pour moi, je crois à la sainteté de la Mère de l'Incarnation comme à celle de saint Dominique. » Ces jugements sur la sainte Ursuline ne font que rendre sous une forme équivalente et continuer le sentiment de ses contemporains, de Bossuet, entre autres. Que Marie de l'Incarnation soit une *seconde Thérèse*, — *la Thérèse de la France*, suivant son second biographe, le Jésuite Charlevoix, — cette assimilation la met d'emblée au premier rang de la phalange mystique.

Sa vie devait s'écouler tout unie à Tours, où elle est née en 1599. Un prodigieux concours de circonstances l'inséra dans la trame d'un grand événement historique : la fondation religieuse et politique du Canada. Marie de l'Incarnation fut ainsi appelée à mener la vie apostolique non

plus seulement par l'orientation générale de sa prière, comme sainte Thérèse, mais effectivement, comme sainte Catherine de Sienne.

Nous imaginons assez bien le rôle de Marie de l'Incarnation restée en France. Les Ursulines, lorsqu'elle y entra en 1631, étaient dans notre pays le plus florissant des nouveaux instituts. Mais elles se partageaient en plusieurs observances : deux surtout, Bordeaux et Paris. De différents côtés, on aspirait à l'unité. Cette fusion cependant ne s'est point faite, faute peut-être d'une intelligence assez haute pour en imposer la nécessité. Pour cette œuvre, le prestige des fondatrices eût manqué à Marie. L'éclat d'une vertu hors de pair, l'ascendant d'un génie authentique, y eussent suppléé en la désignant pour prendre la tête d'un mouvement qui devait aboutir à une union française des Ursulines, prélude d'une union plus vaste : celle qui s'est de nos jours réalisée à Rome. Surtout, Marie de l'Incarnation, qui avait commencé d'écrire des matières spirituelles, eût, sur l'ordre de l'obéissance et sous la poussée des circonstances, continué de le faire, et avec profondeur et abondance.

Le passage à Québec a imprimé un autre cours à ses préoccupations. Elle dut y travailler à établir son monastère et les œuvres dont il était le centre, et veiller sur la naissance et les progrès de la nouvelle colonie. L'union des Congrégations d'Ursulines passa pour elle au second plan. Toutefois, si toutes les conditions de son existence avaient changé, sa mission providentielle n'en demeura pas moins, pour une part, d'écrire. C'était la rançon de sa vocation de contemplative et de missionnaire. Après sa mort (1672), son fils Dom Claude Martin, rassemblant ses lettres et ses relations et quelques écrits divers, en forma péniblement deux in-4° et deux in-12. Les pertes avaient été considérables. Si toutes les pièces d'une production qui fut intense, surtout durant une trentaine d'années, nous avaient été conservées, c'est une quarantaine d'in-4° qu'il eût fallu à l'éditeur.

Sous son volume si réduit, nous pouvons croire que l'essentiel de l'œuvre littéraire de Marie de l'Incarnation nous est parvenu : du moins, pour ce qui touche à sa vie intérieure. Pour la correspondance, des 7 à 9000 pièces qu'elle aurait pu compter nous n'avons plus que des épaves. Ces épaves, il est vrai, sont « une des sources de l'histoire primitive du Canada » ; par leur valeur et leur intérêt documentaire, elles prennent place immédiatement après les célèbres Relations des Jésuites. Quant aux mémoires autobiographiques de la vénérable Mère, ils sont, de l'avis unanime des juges les plus éclairés, une des œuvres maîtresses de la littérature mystique. L'expérience intime qu'ils relatent ne le cède à nulle autre en splendeur, et leur doctrine est de tout premier ordre. « Après saint Jean de la Croix, personne à ma connaissance, écrivait récemment un théologien romain, n'a mieux expliqué l'union contemplative à Dieu par delà les puissances, dans le contact essentiel de l'âme, que Marie de l'Incarnation de Québec, dans la description de son propre état de mariage spirituel. » Plus près d'elle, Bossuet, parlant de sa *Vie*, écrivait : « Tout y est admirable. »

En dépit de son insigne mérite, l'ombre peu à peu s'est faite sur Marie de l'Incarnation. L'éloignement, la rareté des exemplaires de ses écrits et leur format incommode, l'antimysticisme des Jansénistes et des Encyclopédistes, la cession du Canada à l'Angleterre, d'autres causes encore, expliquent en partie l'oubli où elle est tombée. De nos jours enfin, plusieurs de nos contemporains, non des moindres, l'ont redécouverte. Qu'il s'agisse de M. Bellessort, de M. Goyau ou de M. Bremond, c'est avec surprise et admiration. Le regain de faveur des études de théologie mystique et les travaux actuels sur les origines de la Nouvelle-France ont remis son nom en pleine lumière.

Malheureusement, nous manquons des moyens de la connaître complètement et de la faire connaître. Rares autrefois, ses œuvres sont aujourd'hui introuvables. Ce

qui précède suggère assez les raisons qui pourraient pousser à les rééditer. Nous n'en ferons pas l'énumération. Contentons-nous de dire que cette réédition, souhaitée en bien des quartiers, dans l'ancien monde et dans le nouveau, est actuellement en cours de publication, et que le premier volume des sept qu'elle doit compter vient de paraître.

Nous donnons ci-dessous un chapitre de l'Introduction générale qui précise les caractères de cette entreprise. Nous ajouterons que des sympathies éclairées et généreuses nous ont permis de donner à la nouvelle édition des Œuvres de Marie de l'Incarnation une présentation artistique et luxueuse. Les beaux papiers sur lesquels elle est exclusivement tirée, les dessins documentaires ou d'ornementation composés spécialement pour l'illustrer, en font, dans son ordre, une très belle œuvre de la typographie moderne (1).

Dom JAMET, O. S. B.

La nouvelle édition des Écrits spirituels et historiques

DE MARIE DE L'INCARNATION.

Venant après les rééditions des écrivains spirituels du XVII[e] siècle, sainte Jeanne de Chantal, saint François de Sales, sainte Marguerite-Marie, saint Jean Eudes, saint Vincent de Paul, le P. Louis Lallemant, le P. Surin, la réédition des œuvres de Marie de l'Incarnation, qui commence avec ce premier volume, est dirigée, comme elles, par les méthodes scientifiques en honneur aujourd'hui.

(1) Marie de l'Incarnation... *Écrits Spirituels et Historiques*, Desclée, de Brouwer et Cie, 76 *bis*, rue des Saints-Pères, Paris-VII[e] — 10, quai aux Bois, Bruges.

Autant que ces mots peuvent être de mise à propos de l'humble Ursuline, qui se trouve avoir écrit à son insu pour la postérité, elle sera critique et documentaire. Critique, parce qu'elle est basée sur une recherche préalable aussi étendue et minutieuse que possible, en France et en Amérique, dans les dépôts d'archives, les bibliothèques publiques, et les collections privées qui nous ont été ouvertes, de tous les inédits de Marie de l'Incarnation, et de toutes les copies anciennes de ses écrits, faites directement sur les originaux. Documentaire, parce qu'elle utilisera et citera très largement les sources manuscrites et imprimées, contemporaines ou même postérieures, capables de jeter un jour nouveau ou plus vif sur tous les aspects de l'activité mystique et missionnaire de la sainte Ursuline, en apportant des éclaircissements à ses écrits et les mettant dans leur plein relief.

A ce dernier titre, le premier et plus que tout autre, Dom Claude Martin, le fils et l'éditeur de Marie de l'Incarnation, y trouvera à côté d'elle la juste place qui lui revient. Nul ne s'en étonnera. « Comme Dieu — écrit Dom Martène — conduisait ces deux grandes âmes par des voies extraordinaires et presque semblables, elles se communiquaient réciproquement les grâces qu'elles recevaient du ciel ; et cette communication était la plus grande consolation qu'elles reçussent en ce monde des créatures. » C'était aussi, pour tout ce qui venait de Marie de l'Incarnation, une véritable éducation spirituelle et mystique de Dom Claude Martin. Confident, héritier, interprète authentique de la pensée de sa vénérable Mère, son disciple et son historien, les commentaires dont il a accompagné quelques-uns de ses écrits, sous la rubrique modeste d'*additions*, doivent donc à tout prix être conservés. Parfois traînant, diffus, lourd même, il est le plus souvent sans prétention, et il est toujours sincère. Au reste, ses gloses, que Bossuet trouvait admirables, font trop corps avec le texte qu'elles paraphrasent, développent et complètent, pour qu'il soit loisible de les supprimer. C'est encore Marie que nous entendons dans son fils. Il nous dit lui-même qu'il n'y parle que « comme un écho,... un supplément qui étend (la voix dont il est le fils) au delà de sa propre activité, lors même qu'elle n'est plus ». Tout n'y saurait être indistinctement retenu. Un choix est à faire. Encore est-il qu'il doit être fait. Pour les mêmes raisons, ses ouvrages manuscrits ont été aussi utilisés.

Dans la plupart des cas, l'édition de Dom Claude Martin reste pour nous l'unique représentant du texte de Marie de l'Incarnation. Il n'y a donc pas lieu dans notre réédition à une étude comparative des sources et des divers témoins de ce texte. L'appareil scientifique des travaux de ce genre, nécessaire pour la publication sérieuse des textes, n'y sera possible que pour un document très développé, que nous possédons dans le double état manuscrit et imprimé, et quelques pièces analogues, mais plus courtes.

Cependant, même annotée, la présente réédition ne sera pas une reproduction pure et simple de l'ancienne. Les introductions spéciales à chaque volume diront en détail et justifieront les modifications qui y ont été apportées. Non que le texte de Marie de l'Incarnation, tel que nous le connaissons par les imprimés, doive être remanié pour être rapproché du texte des originaux. Bons ailleurs, indispensables même quelquefois, ces procédés de critique interne, faute des documents voulus pour en régler l'exercice, conduiraient tout droit, ici, au subjectivisme le plus arbitraire. Il n'y a donc pas de reconstitution à tenter. Mais Dom Claude Martin a plus d'une fois utilisé, plutôt que reproduit, les pièces qu'il avait entre les mains. Il lui est arrivé de les mêler les unes aux autres, de les interpoler, de les scinder, de les insérer, en tout ou en partie, dans un cadre artificiel. Il avait sa méthode et son but. Ni son plan, ni son objectif, ne peuvent être ceux de notre publication. Dans l'intérêt même d'une connaissance plus approfondie de l'expérience mystique de Marie de l'Incarnation, et de l'histoire où sa vie s'est providentiellement encadrée, une distinction des pièces s'impose, un regroupement plus logique et chronologique des textes est nécessaire. Nous aurons plus loin à revenir sur ce point. Ainsi, c'est d'une reprise à fond de l'édition originale qu'il s'agit. Cela seul pourrait bien justifier la qualité de critique que revendique la réédition actuelle.

Ces préoccupations de contrôle scientifique ne scandaliseront personne dans un travail comme celui-ci. « Il serait étrange — remarquait le P. Cavallera, à l'occasion de la réédition officielle des œuvres de sainte Marguerite-Marie, — que l'on trouvât superflu pareil souci et que, sous prétexte que le fond seul importe, on estimât inutile de travailler à offrir au public un texte authentique. En réalité, ces éditions cri-

tiques sont une simple forme du respect dû aux écrits des saints. Il est bien juste qu'on ait au moins autant d'égards pour leurs œuvres que l'on en montre pour les auteurs profanes. Le fond et la forme sont inséparables. » Ce travail d'*assainissement*, le P. Cavallera le justifiait encore par les habitudes répréhensibles des éditeurs d'autrefois. Il est donc de mise ici.

D'ailleurs, tout en voulant répondre aux légitimes exigences de notre époque, cette réédition des œuvres de Marie de l'Incarnation n'entend rien sacrifier de l'utilité et du profit spirituel des lecteurs. Les voies actuelles qui y seront suivies ne peuvent s'opposer à ce qu'elle atteigne le but d'édification et d'instruction dont elle ne saurait s'affranchir. Bien au contraire. De là, un souci constant de rendre lisible au plus grand nombre un texte qu'une rigueur trop matérielle de présentation ne destinerait plus qu'aux seuls érudits. De là, aussi, la préférence donnée au plan qui alliera, dans la mesure la plus sage, les droits de la science avec ceux des âmes, et simplement du goût éclairé.

On ne s'étonnera donc pas, pour le dire en passant, que l'annotation théologique et historique ait été conçue dans un but d'utilité pratique. D'aucuns pourraient être tentés de la trouver parfois prolixe ou sans raison suffisante. En réalité, elle ne mérite pas tout à fait ces blâmes. Il a fallu penser à tous les dévots et admirateurs de Marie de l'Incarnation. Le public auquel s'adressent ses œuvres et qui les attend ne se compose pas uniquement de spécialistes des hautes études. C'est un public instruit, mais répandu sur les bords de deux mondes assez distants, et dont les connaissances en histoire, par exemple, ne portent pas également sur les mêmes sujets. Nous ignorons encore en France, pour la plupart, à peu près tout de l'épopée de la fondation du Canada, notre propre histoire pourtant. Mais aux Canadiens, notre XVII[e] siècle français, le siècle de leurs origines, n'est pas non plus nécessairement connu par le menu. Et combien de Tourangeaux, fiers de leur petite patrie, ne savent ni les temps ni les lieux où vécut celle qui est, après saint Martin, la gloire de leur Église, et l'une des plus pures illustrations de leur province! Semblablement, tous les fidèles que le catéchisme de persévérance a conduits à une bonne connaissance de leur religion ne sont pas pour autant versés dans la science des voies spiri-

tuelles et des choses de la mystique. A beaucoup, la vraie Marie de l'Incarnation court donc le risque de passer inaperçue. Aussi, de bien des côtés, nous sont venues la remarque qu'une sobriété, élégante certes, mais trop discrète, semblerait ici de la sécheresse et la prière d'éviter ce défaut, quitte plutôt à verser dans le défaut contraire. Le juste milieu était difficile à tenir, devant tous les désirs qu'il fallait prendre en considération. Pour attirer plus efficacement les yeux sur Marie de l'Incarnation, on a du moins essayé de lui composer, à l'aide d'une annotation assez abondante, une sorte de cadre où ses vénérables traits se dessinent avec plus de netteté. Quand cette annotation ne donnerait que l'illusion de l'entrevoir, son but serait pourtant atteint, puisqu'elle exciterait ainsi le désir de revenir encore au texte où sa voix, son geste et son âme transparaissent.

Ce serait pour ces mêmes raisons d'utilité, si l'exemple des éditeurs de la correspondance et des sermons de Bossuet et de la correspondance de saint Vincent de Paul ne faisaient autorité en ces matières, que l'orthographe et la ponctuation ont été partout ramenées à l'usage actuel. Au surplus, il n'y avait nul intérêt à conserver une orthographe qui, dans la plupart des cas, n'est que celle des copistes ou de Dom Claude Martin.

Sur un point, au moins, la présente publication ne différera pas des éditions savantes qui viennent d'être mentionnées. La précision et l'objectivité qui les distinguent y seront apportées et les mêmes facilités et garanties données de s'y référer en toute sécurité.

Comme il a déjà été dit, après les pertes faites au XVII^e^ siècle et encore plus tard, nous n'avons plus aujourd'hui, sauf pour quelques pièces récemment découvertes, que les imprimés de Dom Claude Martin. Les catalogues et inventaires des Bibliothèques de France et du Canada ne contiennent rien qui ne soit connu; et les archives privées sont par définition ordinairement inaccessibles. Dans ces conditions, il n'y a pas d'espoir sérieux à fonder sur les surprises sensationnelles de l'avenir, — qui restent d'ailleurs toujours possibles.

A nous en tenir donc aux documents que nous possédons déjà et aux quelques pièces qui sont venues dernièrement s'y ajouter, la réédition des œuvres de Marie de l'Incarnation comprendra six volumes de textes,

Les écrits de la Vénérable Ursuline se partagent d'eux-mêmes en trois catégories : *a*) les *écrits spirituels* proprement dits, autobiographies, relations de conscience... etc. ; — *b*) les *lettres*, presque toutes adressées de Québec en France ; — *c*) un *manuel de pédagogie religieuse*, recueil d'instructions sur la doctrine chrétienne. Des six volumes de la présente réédition, deux seront réservés au premier groupe, trois au second et un au troisième.

Dans les deux premières catégories, l'ordre chronologique a été adopté en principe pour la classification des textes, et scrupuleusement suivi toutes les fois que les données suffisantes ont permis de le faire. Après le chanoine Richaudeau, ce principe nous amènera à rompre avec le classement artificiel des pièces de la correspondance opéré par Dom Claude Martin, en lettres spirituelles et lettres historiques.

La chronologie ne peut jouer un rôle aussi précis dans la publication des écrits spirituels, du moins pour l'édition des fragments qui nous restent de la première des *Relations* autobiographiques de Marie de l'Incarnation. C'est elle, néanmoins, qui, dans la plupart des cas, réglera leur répartition.

Telle quelle, avec les défauts inhérents à une œuvre qui sera considérable et de longue haleine, nous espérons que cette réédition des œuvres de Marie de l'Incarnation servira la cause de l'Église, mère des saints, et celle de la Vénérable Ursuline qui fut l'une de ses filles les plus dévouées.

Elle rendra, en outre, aux deux patries de Marie de l'Incarnation un bien qui, se faisant de jour en jour plus rare, allait leur échapper tout à fait. Au Canada, ses œuvres sont un trésor de famille. On se réjouit d'en voir une nouvelle publication. Mais les Français de l'ancienne France doivent savoir que ses œuvres sont toutes leurs aussi, et au même titre. Peut-être s'en sont-ils trop désintéressés. « En France, notait Sainte-Beuve, nous ne sommes pas toujours assez soigneux ou fiers de nos richesses. » A Tours, où elle naquit en 1599, Marie de l'Incarnation fut élevée aux sublimes états d'oraison qui la font aller de pair avec les plus hauts contemplatifs de tous les temps et de tous les pays. A Québec, où elle arriva en 1639, c'est une œuvre française qu'elle fit durant les trente-deux années qui lui restaient encore à vivre. Par là, ses écrits sont le bien et l'honneur indivis des deux Frances.

Maria a Santa Teresia

(1623-1677)

(*Fin*) (1)

Après les purifications de l'esprit

L'âme dépouillée est satisfaite de son état et y trouve la paix.

[Ch. 126] Dans cet état je possédais une grande paix intérieure. Il ne m'était pas possible de vouloir ou de souhaiter quelque autre état, car j'éprouvais d'une façon trop certaine que tout cela était fait ou permis par Dieu, afin de me conduire à une bien plus parfaite et profonde connaissance de moi-même et de mon néant, à quoi je n'aurais pas la force d'atteindre sans son assistance constante et sans son aide spéciale. Combien claire et pour ainsi dire tangible était en moi cette certitude!

Cette grande paix d'âme et cette indifférence que je possédais dans l'état de pauvreté et de privation découlait de la conformité de ma volonté à la volonté divine..... C'est dans cette volonté que j'avais pris l'habitude de chercher mon repos et ma satisfaction, encore que ceci fût la cause de cruelles morts pour la nature. Le Bien-Aimé m'a copieusement servi des plats bien amers, et j'y ai perdu toute espèce de goût. Je ne goûtais plus guère de différence entre ce qui est amer ou doux, entre l'indigence et l'abondance de faveurs. Je ne désirais plus rien, pas même ce qui a trait aux choses spirituelles.

(1) Cf. *Vie Spirituelle*, janvier 1928, décembre 1928, janvier 1929.

Eussé-je encore la liberté de choisir, de désirer, de souhaiter, il me semble que je n'aurais pu néanmoins l'utiliser, parce que ma volonté semblait morte et réduite à rien, ou pour le moins, dépouillée de tout désir imparfait et de toute volonté propre. Ainsi unie à la volonté divine, j'étais indifférente à toutes choses et à tous états spirituels, qui, tous, me plaisaient également. O bienheureux échange fait par celui qui donne ainsi toute sa volonté au Bien-Aimé! Quel gain spirituel l'on trouve à perdre son vouloir en celui du Bien-Aimé; et comme on reçoit beaucoup en échange du peu que l'on donne!

Une lumière nouvelle lui montre la perfection des vertus et, en tout premier lieu, la perfection de l'humilité.

[Ch. 127] A partir de là et petit à petit il se mit à faire jour dans mon âme. Le Bien-Aimé commençait d'y faire luire quelques petits rayons de lumière qui devaient percer l'obscur brouillard tendu sur mon intelligence et permettre de mieux saisir désormais les vérités divines. Je pourrais dorénavant vivre en Lui par le moyen d'une foi plus pure et plus lumineuse. Par sa grâce, Il me fit découvrir pour cela la perfection de quelques vertus, mouvant avec suavité mes affections et ma volonté à s'y appliquer fidèlement. C'est la vertu d'humilité qui fit surtout l'objet de tout ceci, avec ses propriétés et ses qualités; et (les motions divines tendaient) à me faire exercer celle-ci en toutes occasions, avec facilité et satisfaction, — comme je vais l'exposer.

Voici les principaux effets et fruits que cette nouvelle grâce produisit en moi. Au plus profond de mon âme et d'une manière toute spéciale, elle m'apprenait et montrait par une très claire lumière les voies mystérieuses et secrètes de l'extrême humilité, de l'abaissement et de l'anéantissement du « moi ». Je recevais en même temps une lumière distincte, permettant de découvrir les subtiles ruses et l'astuce cachée de l'amour-propre, que la nature

est fort habile à exploiter, à présenter, à mêler la plupart du temps à tous les actes extérieurs de la vie courante. Qu'il s'agisse de faire ou de ne pas faire, la nature veut toujours éviter ce qui tendrait à son humiliation et à son abaissement. Par son orgueil héréditaire, profondément enraciné, elle est comme l'ennemie jurée de la vraie humilité ; et de toute sa force et puissance, elle se dresse contre cette divine ou chrétienne vertu, qui lui est directement opposée.

. . . . . .

Le fruit de cette humilité est une parfaite conformité de la volonté à celle de Dieu, dans le renoncement à toute consolation ou repos qui en pourraient découler.

[Ch. 128] Le fruit de cette humilité en moi fut une parfaite conformité de ma volonté à celle de Dieu en toutes choses, dans ce qui me concernait directement aussi bien que dans ce qui touchait les autres, dans ce qui m'était favorable aussi bien qu'adverse, amer ou doux, dans la commodité et l'incommodité, dans la souffrance, les peines, les maladies, la déréliction, la privation de secours divin et humain, dans les humiliations, les critiques, les jugements faux et les fausses accusations, et ainsi de suite.

Par la grâce de Dieu, je goûtais à faire sa volonté une particulière douceur, savourant la volonté du Bien-Aimé en moi, sans prendre garde et sans penser à mon avantage, à ma consolation, à mon repos, à ma satisfaction pour le temps ou pour l'éternité. C'est pour cela que je parle de la volonté de Dieu, en soi. Il ne me semble pas avoir jamais possédé à un tel degré la conformité, ou plus exactement, l'identification de la volonté à celle de Dieu. Dans tous les cas, jamais auparavant ce ne fut d'une façon aussi forte et aussi stable. Je ne pouvais plus comprendre qu'on puisse éprouver quelque souffrance d'une chose qui vous advient du fait ou du consentement de Dieu. Il me

semblait que l'âme qui cherche et veut Dieu purement, qui tâche de mourir à elle-même et de se renoncer en tout pour l'amour du Bien-Aimé, qu'une telle âme doit trouver en tout cela une occasion de joie, de consolation et de paix, conservant en toutes circonstances un parfait équilibre de l'esprit et une égalité invariable du cœur.

On peut bien dire que la volonté et le bon plaisir de Dieu sont, pour les Bienheureux, comme un lit moelleux où ils reposent éternellement. Oh, quelle savoureuse nourriture pour l'âme amoureuse, que cette aimable volonté de Dieu! et quelle facile et moelleuse couchette pour s'y reposer sans fin! Oh, combien légers sont les fardeaux pour l'âme qui a les yeux ouverts et qui voit le bon plaisir divin! Je vous l'assure, maintenant j'aurais ri volontiers de tout ce qui me faisait geindre et pleurer!

La lumière divine m'enseigna encore et me fit voir plus à fond une plus parfaite pureté, à savoir : de ne point me reposer dans la douceur et la saveur de cette aimable volonté de Dieu, de ne pas m'y attacher et de n'y point rester accrochée si peu de temps que ce fût. Il fallait de toutes façons supprimer, même ici, la subtile vie de ce sentiment de satisfaction propre de la nature, afin que la mort de cette dernière n'en fût pas retardée, et afin que l'âme, en plus parfaite pureté et solitude, dans le détachement et l'abstraction de tout, pût adhérer uniquement au Bien suprême, à l'Être sans image de Dieu. Je compris qu'il me fallait passer tranquillement près de ces consolations, de cette saveur, de ces satisfactions, de ces joies, et n'y point faire attention, parce que tout cela n'est pas Dieu en Lui-même, qui est, Lui, notre dernière Fin.

L'esprit d'humilité se manifeste par une connaissance profonde de son néant. Il adoucit toutes les souffrances et donne à celui qui le possède de n'être troublé par rien (ch. 129-130).

[Ch. 129] Voici les façons d'être et les états que cet

esprit d'humilité commença de réaliser dans mon âme. Il m'établit de plus en plus profondément dans la véritable humilité par une science claire et essentielle de mon *néant* et par une très mauvaise opinion de moi-même. Il me semble maintenant que ma demeure est bâtie dans une très profonde vallée et, pour ainsi dire, dans un essentiel abaissement, mépris, dans la défiance et l'anéantissement de mon *Moi*.

Pendant les années qui précèdent, j'avais gravi des gradins, m'élevant, par la contemplation et par l'ardeur des élans d'amour, dans une lumière où m'étaient montrés la pureté intérieure, la connaissance de Dieu, les sommets de l'âme et les ascensions de l'esprit. Aujourd'hui au contraire, il me semblait m'enfoncer et descendre un escalier conduisant non pas vers le créé ni vers le sensible ni vers la nature, mais qui me faisait pénétrer dans la connaissance nouvelle d'un plus parfait anéantissement et dans l'expérience plus fondamentale de mon indignité. Si bien qu'il m'arrivait de dire du fond du cœur et avec une entière sincérité : « Mon Bien-Aimé, daignez « m'anéantir, car je ne suis pas digne de vivre ni d'être « comptée au nombre de vos créatures qui jouissent de « vos bienfaits, de vos faveurs et de vos grâces. Je me « sens indigne même du bienfait de la nourriture corpo- « relle et de tout ce que reçoivent de vous les créatures « privées de raison. Car je n'ose pas me comparer à celles- « ci, puisque, si souvent, j'ai offensé ou mécontenté le « Bien Suprême, ce que n'ont jamais fait ces créatures. »

. . . . . .

[Cette humilité] adoucit tout ce qui est amer en soi et qui répugne à la nature; elle allège tous les fardeaux e toutes les difficultés; elle change tout cela en un repos intérieur, en paix et satisfaction du cœur.

[Ch. 130] Je ne crois pas que celui qui est parvenu à ce degré d'humilité puisse encore être attristé ou troublé par quoi qu'il lui advienne, à lui-même ou à d'autres. Sans trouble, sans tourment et sans qu'il en ait l'âme lourde,

il conserve intactes l'indifférence, la tranquillité, la paix intérieures. Ni les vexations des hommes, ni celles du démon, n'ont plus de prise sur une telle âme. Pourquoi? Mais parce qu'elle est si petite qu'elle parvient à passer au-dessous de tout cela. Avec une tranquille adresse, elle se faufile à travers tout ce qui pourrait l'attrister, l'accabler, lui causer peine et tourment. Elle est comme les petits poissons, quand ils sont pris au filet : en passant avec adresse au travers des mailles, ils se sauvent et conservent leur liberté de nager comme ils l'entendent. Ah! quel trésor l'âme n'a-t-elle pas ainsi obtenu! et personne n'est capable de le lui ravir, car cette paix qu'elle possède ne peut plus être troublée.

Si même elle remarque que les hommes la poursuivent de leur haine, de leurs persécutions et railleries, de mépris et d'injures, de calomnies, de médisances, etc., et que ceux qui lui doivent quelque respect lui parlent d'une manière impolie, sans aménité et sans courtoisie, ou qu'ils se moquent d'elle méchamment, elle ne s'en tourmente pas le moins du monde. Elle se recueille doucement; et sombrant dans sa petitesse, elle jette et perd tout cela en Dieu, se disant : « Les gens ont bien raison « de me haïr... etc., et de ne pas me respecter comme ils « devraient. Qu'y a-t-il bien en moi qui puisse les attirer « à m'aimer, à se montrer aimables et affables, à se for- « mer une bonne opinion, etc.....? »

D'ailleurs, elle n'a d'amertume ni d'aversion pour personne, car elle croit très sincèrement qu'il ne lui est fait aucune injustice.

L'esprit d'humilité donne à l'âme d'accepter paisiblement les peines de la déréliction. En lui faisant mieux voir son néant, il établit l'âme avec plus de stabilité en Dieu.

Il en va de même quand elle se sent dans la déréliction, abandonnée de Dieu..... Car ici encore elle doit se dire : « Dieu a bien raison de m'abandonner ainsi; qu'y a-t-il

« en moi où Dieu pourrait bien se complaire et qui me ren
« drait digne de son amour et de ses faveurs? Combien
« de fois n'ai-je pas fait un mauvais usage de ses grâces;
« combien de fois m'est-il arrivé de n'y pas même faire
« attention? C'est pourquoi je bénis sa Justice. C'est trop
« déjà qu'Il me supporte au nombre de ses créatures et
« dans sa Présence qui compénètre toutes choses. » Cette âme est bien loin d'attendre ou de souhaiter la présence ou l'action de Dieu en elle. Non, non; elle a sombré plus à fond dans son néant et s'y tient sans désirer autre chose.

Dans cet amoindrissement de moi-même, dans cette descente profonde dans l'abaissement je me sentais insatiable. Plus je sombrais dans mon néant, et plus j'aspirais à m'établir dans cet anéantissement. A tout moment j'éprouvais le besoin de sombrer toujours plus bas. Ah, quelle grande grâce il m'était fait là! Je l'estimais plus excellente et bien plus utile que toutes les illuminations, que toutes les infusions divines que j'avais jamais reçues; car cette grâce, m'établissant dans l'humilité, me plaçait dans une voie tellement sûre pour parvenir à Dieu, qu'il ne pouvait y avoir l'ombre d'un doute, ni le moindre soupçon d'erreur.....

. . . . . .

[Quand elle est stabilisée dans cet état] l'âme est devenue en quelque sorte impeccable et le mal ne semble pas pouvoir pénétrer en elle. L'esprit d'humilité avait à ce point purifié le fond de mon âme, dépouillée et libérée, qu'elle était devenue déiforme dans une tranquillité, une clarté, une essentielle paix et le dégagement des créatures; si bien que je n'eusse pu mieux me préparer que je ne l'étais pour lors, s'il m'avait été annoncé que je devais mourir dans un instant. A vrai dire, mon âme se sentait à tout moment toute disposée à se séparer du corps; car je ne voyais plus sur la terre aucun objet qui fût digne d'affection ou de désir.

Le « Rien » de l'âme et ses propriétés.

[Ch. 132] Tandis que je me tenais toute petite dans la profonde vallée de l'humilité et que j'y étais en pleine paix sans prétendre à rien et sans attendre d'être visitée par le Bien-Aimé ni amoureusement cajolée et caressée par Lui, voici cependant qu'à l'improviste un clair rayon divin, — comme d'un soleil éclatant —, fut envoyé dans mon âme et l'illumina. Cette lumière attirait mon âme vers Dieu, toujours plus haut et avec plus de suavité, dans un extraordinaire élan d'amour. Je me sentais touchée par un feu montant d'amour qui me poussait fortement vers Dieu.

Rien d'étonnant ; car ceci est propre à l'état de profond anéantissement. Il en va de même ici que du brouillard qui s'accumule d'ordinaire dans le creux des vallées. A l'aurore, quand le soleil commence à darder ses rayons sur la terre, il attire ce brouillard et le fait lever bien au-dessus du sol. Ainsi de même la buée de la grâce divine descend davantage dans le creux des âmes très humbles qui parfois ensuite, sous l'attraction du divin Soleil, s'élèvent au-dessus d'elles-mêmes et au-dessus de tout ce qui est ici-bas.

Ce rayon divin me donna quelque lumière pour voir et connaître certaines qualités et conditions du *Rien*, c'est-à-dire d'une âme réduite par l'humilité. Il m'y fut montré ce qui favorise l'anéantissement, ce qui le retarde et ce qui lui est opposé. Mais je ne vois pas comment j'exprimerais tout cela avec autant de clarté qu'il m'était donné de le voir. Je comprenais et je voyais que seul le *Rien* complet est susceptible de recevoir Dieu ; que ma seule intention et mes seuls efforts devaient tendre à l'atteindre parfaitement, à le posséder fermement, pour cette raison que la vie de Dieu ne peut exister sans entraves que dans une âme réduite à ce néant, et qu'en elle et par elle seulement Dieu peut réaliser ses plus chers desseins.

Ce *Rien* consistait, me semble-t-il, dans une mort spiri-

tuelle de l'homme tant intérieur qu'extérieur, une mort de tous instants, sans jamais laisser un souffle de vie, — ni même en ressentir —, à l'amour naturel ou à l'attachement au créé, en dehors de Dieu. Le *Rien* laisse toutes choses sans en user, les anéantissant en Dieu et les perdant en Lui. Le fond de l'âme doit être entièrement vidé, libre de soucis et d'images, sans s'arrêter par la réflexion à quoi que ce soit hors de Dieu. Je me souviens d'avoir exposé tout cela plus au long, du temps de mes faveurs spirituelles; aussi n'est-il pas utile d'insister. Mais il fallait que le Bien-Aimé renouvelât en moi ces connaissances et ces lumières, parce que, dans les ténèbres intérieures où mon âme était restée si longtemps, cette lumière s'était entièrement perdue.

Pratique du Rien selon un mode plus élevé; et le silence intérieur qui en résulte.

[Ch. 133] Il me fut encore mieux enseigné à mettre en œuvre cet esprit d'humilité... et d'anéantissement, suivant un mode plus noble et plus dégagé de toute image, en plus grande solitude, simplicité, et d'une façon plus intérieure encore. Cette façon de faire comporte un oubli instantané, une perte de moi-même et de tout ce qui m'entoure, étant dans un instant absorbée par l'immensité sans mesure de Dieu, comme une petite étincelle qui se perd et disparaît dans un immense foyer.

C'était là une absorption et une perte bienheureuses et il m'eût été si bon d'y pouvoir demeurer toujours, car dans cet état le péché n'est plus guère possible. En effet, toutes les forces et toute liberté d'action sont pour lors immobilisées dans une parfaite soumission à l'esprit, et celui-ci est lui-même parfaitement soumis à Dieu.

Il se fait alors dans tout l'homme, tant intérieur qu'extérieur, un grand, un intense, un profond silence, qui couvre les puissances sensibles et spirituelles, surtout pendant le temps de l'oraison. Cet ardent silence est un

doux repos, un sommeil d'amour en Dieu, pareil, semble-t-il, au sommeil de l'Épouse, quand le Bien-Aimé ordonne à toutes les créatures de ne point la réveiller jusqu'à ce qu'elle le veuille elle-même. Ce repos en Dieu m'était donné surtout après avoir supporté de grands travaux ou des luttes pénibles et dures. Pour tout mon être il constituait une réfection, un aliment, une force nouvelle.

Fruition essentielle de Dieu par la foi; et ses effets.

[Ch. 145] Un jour, tandis que je revenais de la communion, Dieu me fit la grâce de m'apprendre et de me faire quelque peu expérimenter une certaine façon de trouver ou de rencontrer et de goûter son Être sans images, par la foi. Il me paraissait que cette manière était toute différente de ce que j'avais connu jusqu'à ce jour.

Cette fruition essentielle, dont je parle ici, n'est pas dépendante de quelque illumination accidentelle de la lumière divine qui tantôt augmente ou diminue, qui devient plus claire ou plus obscure. Cette fruition est accompagnée d'une essentielle lumière divine, égale, simple, sans précision d'images; et l'on ne songe même pas que c'est une lumière, tant elle est en soi simple et subtile.

Les effets de cette lumière sont : qu'elle remplit et possède les sens internes et externes, les puissances supérieures et inférieures, et toutes les affections de l'âme. Elle attire et rassemble toutes ces choses, les unissant comme dans une seule masse, tout entière orientée vers la simple contemplation de cet Être divin, invariable, un et sans images —, et tout entière stabilisée dans cette contemplation comme dans une douce atmosphère qu'elle respire en toute simplicité. Et cette inhalation en Dieu est essentielle, car elle ne se fait pas par un effort propre délibéré, et il ne s'y mêle aucune précision intellectuelle.

Cette simple respiration en Dieu est la fruition essentielle dont il est question ici. Elle ne peut pas être appelée

contemplation affective ou goût de Dieu. Elle est simple et essentielle. La contemplation affective s'opère dans le recueillement, dans l'éloignement et l'abstraction de toutes choses, tandis que (cette fruition essentielle) s'opère d'une tout autre façon. Elle n'est pas recueillie; sans être davantage dispersée à l'extérieur. Elle est simple. Elle est forte, et non pas tendre comme la contemplation affective. Mais elle jouit d'une plus grande liberté et d'une domination sur toutes choses, parce que ni les sens ni les autres puissances ne peuvent la contrarier. Ils ne l'empêchent pas de contempler paisiblement, d'adhérer à Dieu, de le goûter. C'est qu'ils sont tellement rassemblés et unis à l'esprit, qu'ils n'ont plus qu'un même objet avec lui.

Alors, quand bien même l'on s'occuperait matériellement de quelques travaux, les sens en sont tellement détachés et dégagés qu'ils semblent n'en recevoir aucune impression ni image. L'on dirait que tout le créé qu'ils utilisent, qu'ils entendent et voient, goûtent ou sentent, est d'une certaine façon absorbé et transformé en Dieu.

Dans cet état de fruition essentielle, l'âme est entièrement simple.

[Ch. 146] Dans cet état, l'âme n'est pas attirée au-dessus des sens; et elle n'est pas davantage recueillie au-dessous de ceux-ci. Mais dans sa liberté, elle est au milieu d'eux, ne remarquant rien, n'éprouvant rien, ne s'arrêtant à rien par une connaissance distincte, sinon l'unité de Dieu résidant dans toutes choses et par-dessus tout.

Dans cet état, l'exercice délibéré des vertus avec réflexion distincte ne semble plus possible, pas même quand il s'agit de l'amour de Dieu. J'entends : d'une façon actuelle. Il n'y est pas davantage possible de conserver le souvenir de tout cela. En effet, de cette manière la très simple fruition de Dieu serait diminuée par l'interposition de moyens et risquerait d'être tirée de sa solitude, vers la multiplicité.

Cela ne signifie pas qu'en fait l'âme soit vidée de l'amour de Dieu et ne puisse plus exercer les vertus en temps voulu, quand les circonstances le demandent. Car il ne lui serait pas possible d'entrer un seul instant dans cet état de simple fruition de Dieu si elle ne possédait pas dans son fond l'essence même de toutes les vertus dans leur plus haute perfection ; et si, — du moins à ce moment —, les vertus ne faisaient partie intégrante de sa nature. Mais cette âme oublie les vertus, comme elle oublie les autres créatures, pour être mieux unie et plus attentive au seul Bien suprême. Elle oublie même l'amour ; et cependant elle aime en fait, d'un amour essentiel, sans le remarquer et sans le savoir. Car cette perception ou connaissance serait une certaine vue, distincte de Dieu et qui n'est pas Dieu seul. Et cet état de la plus parfaite simplicité est celui où l'*Un* sans images est l'unique objet offert à l'âme.

Dans cet état, l'âme est placée dans une solitude plus éminente que la solitude ordinaire où elle parvenait jadis par l'esprit de solitude.

[Ch. 147] La solitude en esprit, — dont j'ai parlé dans le temps —, était tout intérieure et régnait dans une partie de l'âme, abstraite de la partie sensible et de toutes créatures. A force de me détacher du créé, je finis par découvrir au fond de moi un désert. Et tout en moi, — tant l'intérieur que l'extérieur —, se trouva aussitôt porté au silence afin de mieux pouvoir goûter la solitude de ce désert intérieur.

Mais la solitude dont je parle ici ne connaît plus cet attrait ni ces prédilections. Elle est indifférente et se porte indistinctement vers tout ce qui contient quelque indice de la volonté divine. Elle est plus libre que l'autre et plus dégagée. La crainte de perdre le goût de Dieu ou son repos n'a plus de place ici, parce que cette solitude suit l'âme en toute circonstance. Elle n'est plus localisée à l'intérieur, mais elle est pure et simple solitude.

L'âme n'est plus ici, comme dans les autres états, surélevée dans les altitudes, ni plongée dans les profondeurs. Elle paraît simplement vivre, respirer, reposer en Dieu, tandis que le créé l'entoure sans troubler sa paix. Elle n'a plus besoin de se détourner de rien ni de fuir quoi que ce soit, parce que pour elle la solitude de Dieu couvre toutes choses.

O bon Jésus, qui avez daigné nous faire connaître cette vérité, veuillez nous assister dans la pratique constante de cette solitude, pour votre amour et pour votre gloire.

. . . . . .

. . . . . .

(*Traduit du flamand par* Louis Van den Bossche.)

Une mystique du XII[e] siècle

Angelucia

religieuse de Fontevrault

Le récit qui suit est l'œuvre d'une religieuse fontévriste, témoin oculaire de ce qu'elle rapporte. Dom Martène l'a publié dans le tome III de son Thesaurus Anecdotorum, *ainsi que Dom Chamard dans ses* Vies des saints personnages de l'Anjou *(tome II).*

Angelucia était le nom d'une jeune religieuse ornée de toutes les grâces de la nature, et qui depuis son enfance avait été consacrée à Dieu par ses parents dans l'abbaye de Fontevrault. Son intelligence supérieure lui avait fait acquérir dans les lettres divines et humaines une véritable érudition; en sorte que sa science n'était surpassée que par sa candeur angélique. Elle avait une voix mélodieuse, et chantait d'une façon ravissante les louanges de Dieu.

Cependant lorsque l'âge critique de la jeunesse vint à passer, elle hésita un instant entre le monde et l'Époux céleste. « Le mercredi des Cendres (1154), dit la narratrice, le matin avant l'aurore, alors qu'Angelucia prenait les quelques heures de sommeil accordées par la règle entre matines et laudes, elle vit en songe un homme à la taille haute et majestueuse, au visage éblouissant de beauté et de splendeur divines, et qui l'invitait d'un geste plein de tendresse à le suivre au combat. Mais elle, considérant la

fragilité de son sexe, hésitait à accepter la proposition, et demeurait immobile. Alors le divin Époux des vierges (car c'était lui) l'interpellant une seconde fois : *Lève-toi*, lui dit-il, *ma fille, lève-toi sans retard. Il est temps que tu commences la lutte; et sois persuadée que si tu combats avec courage, tu seras couronnée aussi bien que Laurent et Vincent eux-mêmes.* »

Mais elle refusait de s'engager dans l'arène avant d'avoir reçu de la main de son Époux un gage de la victoire qu'elle devait remporter. Le Sauveur, condescendant à sa faiblesse : *Lève-toi, te dis-je*, ajouta-t-il, *et ne crains rien.* Puis, tirant un anneau qu'il portait à l'un de ses doigts divins : *Prends cet anneau*, fit-il, *je te le donne comme un gage de la victoire que tu remporteras et de la couronne qui sera ta récompense.*

L'aube jetait déjà quelque faible clarté dans le dortoir où reposait Angelucia. Celle-ci, se levant alerte et joyeuse, courut chanter l'office du matin dans l'église abbatiale, qu'elle fit retentir des plus mélodieux accents. Ses compagnes en l'entendant étaient ravies de sa dévotion. Mais elles furent bien plus étonnées, en reconnaissant le changement admirable qui s'opéra, à partir de ce jour, dans la conduite de la jeune religieuse. Pendant les douze années qu'elle survécut à la vision céleste, elle fut comme une lumière pure et vivifiante, au foyer de laquelle toutes les sœurs venaient réchauffer leur ferveur engourdie. Autant que le permet la fragilité humaine, pas une aspiration ne sortit de son cœur dans un autre but que d'exprimer à Jésus combien elle désirait le servir et lui plaire.

Un jour elle sentit les atteintes d'une fièvre ardente : c'était le signe convenu entre elle et son divin Époux. Néanmoins, pendant trois jours, elle supporta en silence les douleurs qui la tourmentaient. Au bout de ce temps, elle fit appeler la prieure : « Ma bien-aimée Mère, lui dit-elle, le visage rayonnant de joie, je vais mourir; j'ai ressenti le suprême avertissement. Ordonnez donc, je vous prie, qu'on me transporte à l'infirmerie, dans la salle

destinée aux agonisantes. » La prieure, qui la regardait comme le plus précieux joyau de sa communauté, se prit à pleurer, ainsi que toutes les sœurs présentes. Mais sachant qu'Angelucia ne pouvait la tromper, elle donna ordre de la conduire dans la maison des infirmes, où, peu de temps après, un religieux de Fontevrault vint recevoir sa confession et lui donner la sainte communion. C'était un samedi matin (1er octobre 1166). Vers le midi du même jour, l'ennemi du salut lui apparut sous la figure d'un oiseau de proie, et engaga avec elle une lutte corps à corps qui se prolongea plusieurs heures. Mais tous les efforts de cet esprit infernal vinrent se briser contre l'humilité profonde et la simplicité admirable de la jeune vierge. Le démon vaincu s'enfuit épouvanté. Ce fut alors que commença pour Angelucia une série de jouissances inénarrables, avant-coureurs des joies insondables de l'éternité.

La scène s'ouvrit par trois messagers célestes, qui vinrent successivement la féliciter de la victoire qu'elle venait de remporter. « Sur le soir, dit la narratrice, Angelucia se tourna le visage contre la muraille. Nous qui étions présentes, nous pensions qu'elle allait enfin dormir après de si rudes assauts; mais nous nous trompions. Elle veillait de corps aussi bien que d'esprit, et attendait la consolation et la visite de son Époux, en qui étaient toutes ses espérances. En effet, le Roi de gloire ne faillit pas à sa promesse, et envoya d'abord à sa fiancée un Esprit céleste, qui, après quelques paroles affectueuses échangées avec la religieuse, s'écria : *O âme chérie et choyée de Dieu! sache que désormais la lutte est finie pour toi. Tu l'as commencée d'une manière admirable, et tu l'as terminée plus admirablement encore.* Angelucia, stupéfaite en entendant de pareils éloges, demanda à son interlocuteur qui il était. — *Je suis ton frère,* répondit l'ange. Angelucia se mit alors à crier; mais il lui imposa silence en disant : *Attends le second envoyé.* — Au même instant, parut le second ange, qui l'aborda en disant : *O bien-aimée de Dieu, sache que les combats de cette terre sont achevés pour toi, et que*

ton triomphe sera chanté sur la cithare jusqu'à la fin des siècles. — A ces paroles, Angelucia, ne pouvant contenir son étonnement, se prit à nous appeler, en nous priant d'admirer la bonté de Dieu à son égard. — *Tais-toi,* dit le second ange, *et attends le troisième envoyé de Dieu.* Celui-ci parut alors : *Salut,* dit-il, *ô vierge bénie du Très-Haut, je suis envoyé de la part de celui qui jadis, en te donnant l'anneau des fiancées, promit de te rendre victorieuse. Et maintenant que tu as courageusement combattu, il veut se donner lui-même à toi en récompense. Pourrait-il faire davantage? Penses-tu qu'il y ait quelque chose de plus noble, de plus précieux? — Non, non,* s'écria Angelucia. *je ne désire rien autre chose, non seulement sur cette terre, mais dans le ciel. C'est ce que j'ai toujours souhaité, c'est pour cela seul que j'ai embrassé l'abnégation religieuse, et que toute la gloire du monde et toutes les choses terrestres ont paru viles à mes yeux. — Eh bien! écoute encore cette bonne nouvelle : vendredi prochain, tu demanderas l'Extrême-Onction; puis le dimanche suivant tu seras délivrée des liens de ton corps mortel. Chante maintenant de tout ton cœur.* »

Alors Angelucia se mit à exprimer du geste et de la voix les élans d'amour qui agitaient son âme : « Qui a jamais vu de pareilles merveilles? s'écriait-elle; qui pourra croire que mon Créateur ait daigné opérer en ma faveur de si grandes choses? Chantez donc, mes sœurs, chantez au Seigneur un cantique d'action de grâces! Chantez donc : *Tibi laus et gloria in excelsis Deo.* » Cela se passait dans la première veille de la nuit du dimanche, huit jours avant sa mort. Elle pria ensuite ses compagnes chargées de veiller auprès d'elle, de chanter les vêpres, et elle les chantait avec elles. Lorsqu'elles arrivèrent à ce verset du psaume 144 : *Laudationem Domini loquetur os meum* : « Arrêtez, leur dit-elle, arrêtez; ce verset est pour moi une nourriture délicieuse »; et elle le répéta jusqu'à sept fois (1). Ainsi se passa la semaine tout entière. Quelle

(1) C'est le premier psaume des vêpres du samedi dans la liturgie bénédictine, suivie dans l'ordre de Fontevrault.

plume, quelle langue, s'écrie la narratrice, pourrait retracer toutes les scènes touchantes qui se succédèrent pendant cet intervalle? Il semblait que ces sept jours d'attente fussent autant de fêtes et de dimanches.

« Le vendredi (7 octobre), conformément aux prescriptions de l'ange, elle se fit porter dans l'église du monastère (1); et ayant fait venir son confesseur, elle demeura un long temps avec lui, s'accusant avec larmes de ses péchés; puis elle demanda l'Onction sainte des mourants, et après l'Onction (2) elle reçut sur son lit de cendre le très saint Corps et le Sang adorable du Sauveur (3). La sainte épouse du Christ, voyant que tous ses désirs étaient accomplis, à l'exception de la dissolution de son corps, ne cessait de rendre à Dieu les plus tendres actions de grâces. Puis se tournant vers ses compagnes attendries : *Voyez*, leur dit-elle le visage tout enflammé, *voyez combien je suis riche! Et cependant ma richesse ne fait que commencer; elle ne doit point avoir de fin! Réjouissez-vous donc avec moi, mes sœurs bien-aimées, et félicitons-nous mutuellement, puisque déjà s'ouvre pour votre indigne servante la gloire inénarrable, inconnue aux sens charnels des mortels. Jamais je n'ai été si bien nourrie qu'en ce moment.* »

« Au dernier crépuscule du soir, la communauté tout entière se réunit autour de son lit, pour entendre quelques-unes des paroles brûlantes qui sortaient de sa bouche et de son cœur embrasé de l'amour de Dieu, et aussi pour contempler sa figure devenue radieuse comme celle d'un ange. Or, vers le milieu de la nuit, elle nous pria de psalmodier les matines de l'office de la Sainte Vierge, et les psalmodia avec nous. Elle prit ensuite quelques ins-

(1) Suivant la règle de Robert d'Arbrissel, fondateur de l'ordre de Fontevrault, la clôture était si sévère, que le confesseur même ne pouvait y pénétrer. On transportait les malades dans l'église, où on leur administrait les derniers sacrements (*Anjou historique*, VII, 449).

(2) La coutume de donner l'Extrême-Onction *avant* le Viatique s'est conservée dans l'Église jusqu'au XIII[e] siècle.

(3) Au XII[e] siècle, l'usage du calice était encore permis aux fidèles, surtout aux religieux et aux religieuses.

tants de repos; puis tout à coup se recueillant : *Tibi laus et gloria in excelsis Deo!* s'écria-t-elle. Et elle nous invitait à répéter avec elle cette pieuse aspiration. Quelque temps après, Marguerite, fille du comte Thibaut (1), la conjurant pour l'amour de Dieu de nous dire pourquoi elle tressaillait ainsi de joie : *Je le dirais volontiers*, répondit Angelucia, *si Dieu me le permettait.* Puis elle répéta son cri de prédilection : *Tibi laus et gloria in excelsis Deo.* Tout à coup elle fit signe de faire silence, et après un moment d'attente : *Voulez-vous*, dit-elle modestement, *que je vous avoue le sujet de mon allégresse? — Oui, oui!* nous écriâmes-nous toutes à la fois. — *Eh bien!* reprit-elle, *une voix du ciel s'est fait entendre à mon cœur, laquelle m'a donné l'assurance que mon âme s'envolerait immédiatement en sortant de ce corps mortel, dans le sein de mon Époux bien-aimé.* En entendant cette révélation, nous entonnâmes toutes un cantique d'action de grâces. Le silence ayant été de nouveau rétabli : « Il m'a aussi été « dit : *Ton âme est déjà unie à ceux qui jouissent du bonheur* « *céleste.* Mes sœurs, oui, répétons sans fin : *Tibi laus et* « *gloria in excelsis Deo.* Ce n'est pas tout : une troisième « voix m'a dit : *Le roi des cieux se donne à toi!* Et cette « douce parole m'a été réitérée jusqu'à quatre fois! » En achevant ces mots, Angelucia, ne pouvant contenir les effusions de reconnaissance qui débordaient son âme, se mit à entonner et à chanter, avec des accents ravissants, les répons de l'office de la sainte Trinité : *Gloria tibi, Trinitas*, etc. Puis elle entonna le répons : *Leva Jerusalem oculos*, etc., et garda quelque temps le silence. Après quoi : *Quel bonheur, mes sœurs! Voici qu'on vient de m'assurer que je paierai le tribut à la mort le jour* (dimanche) *consacré à célébrer la résurrection du Rédempteur! Mais*, ajouta-t-elle, *je me fais insensée par amour pour vous, en*

(1) Thibaud IV, comte de Champagne, de Blois et de Chartres, avait épousé en 1123 Mahaud de Carinthie. Onze enfants étaient nés de cette union, parmi lesquels Marguerite de Champagne, religieuse fontevriste.

essayant de vous dévoiler des mystères ineffables. Je vous conjure donc, bien chères sœurs, de vous appliquer à aimer Dieu votre Époux, de vous dévouer à son service, et de vous souvenir que si vous m'avez vue inondée de tant de délices, c'est à l'observation parfaite du silence et à l'accomplissement exact du service de Dieu que je le dois.

« Alors nous la priâmes de nous obtenir quelque participation à ses richesses. *Oui, certes*, répondit Angelucia, *vous y participerez, si Dieu le permet, et vous aussi vous vous réjouirez à votre dernière heure.* En entendant cette promesse, nous remerciâmes le Seigneur avec effusion de ce qu'il daignait nous manifester, à nous ses indignes servantes, de telles merveilles. Quant à l'angélique vierge, elle ne cessa de chanter les louanges de Dieu jusqu'au matin.

« Vers la troisième heure (vers neuf heures du matin, le samedi 8 octobre), regardant avec tendresse celles qui l'assistaient : *Vous êtes bien fatiguées*, leur dit-elle gracieusement, *car vous avez passé toute la nuit sans dormir. Je vais donc vous chanter quelque chose, afin de chasser le sommeil de vos paupières appesanties.* Et avec sa voix d'une mélodie ravissante elle se prit à chanter l'hymne *Ave maris stella*, répétant par trois fois la strophe si touchante : *Monstra te esse matrem.* Elle chanta ensuite la prose *Ave Maria* et le *Salve regina*, redisant encore trois fois avec une expression toute céleste *et Jesum benedictum.* Puis elle chanta l'hymne *Virgines castae*, etc. Nous faisions la partie de chant, ajoute l'auteur du récit, et elle faisait la voix de dessus, en accord avec nous, applaudissant des mains et marquant la mesure avec les doigts. Qui dira avec quelle grâce, quelle dévotion, quelle piété cette vierge pure comme un ange chantait ces cantilènes sacrées? Qui eût pu l'entendre célébrant avec cet élan du cœur son céleste fiancé sans être ému jusqu'aux larmes? Qui eût pu voir ce visage enflammé comme celui d'un Séraphin sans être transporté comme dans un monde supérieur? Nous osons l'affirmer : personne. Nous la regardions, et il nous

semblait que cette contemplation nous procurait une nourriture de bonheur et de douces émotions. Lorsque dans l'office de la Sainte Vierge nous chantions : *Somnus illi placidus in castis est sinibus*, elle répétait avec amour ces mêmes paroles en se les appliquant, et disait : *in meis est sinibus*. Nous disions : *in earum pectore*, et elle répétait : *in meo pectore cubat in meridie*. Lorsque nous chantions : *his quoque floribus*, elle ajoutait : *ego flos Christo pulcherrimus*. Quand l'office de la Sainte Vierge fut achevé, Angelucia, infatigable dans ses élans d'amour, chanta encore ce beau répons du temps de Noël : *Descendit de cœlis Deus et homo*, répétant jusqu'à neuf fois : *Deus et homo*.

« Elle demanda ensuite à être placée dans la bière qu'on lui avait préparée. Elle y entra en faisant le signe de la croix, et en nous recommandant à Dieu. Elle était même dans la stupeur sur ce qui se passait en elle, et disait avec transport : « *Quam magnificata sunt opera tua, Domine!* « Je possède en même temps deux sortes d'intuition, l'une « qui me permet de contempler le ciel, et l'autre par « laquelle je perçois les choses de la terre. Je me vois, « ajoutait-elle, comme enveloppée d'une robe éclatante de « blancheur, et il me semble que je suis tout embaumée « des plus suaves parfums. Est-ce que vous ne sentez pas « vous-mêmes cette suavité céleste, et ne voyez-vous pas « cette robe éblouissante? » Puis après quelques moments de repos, elle répéta son refrain favori : *A vous, mon Dieu, louange et gloire au plus haut des cieux*. Elle raconta que l'Époux en personne était venu s'unir plus intimement que jamais à son amour : *Comme la chair est unie aux os qu'elle recouvre, ainsi mon Époux est lié à mon âme, tout indigne que je sois. Une seule chose m'étonne, c'est que Notre-Dame, ma mère bien-aimée, ne m'ait encore apporté aucune consolation, ni par elle-même, ni par l'intermédiaire de ses anges. Mais je me garderai bien de lui en faire un reproche; je connais trop bien sa tendresse et sa libéralité.*

« Angelucia passa ainsi toute la journée du samedi et

la nuit du dimanche, sans discontinuer de chanter les louanges de Dieu. Tout à coup, vers l'aube du jour, elle s'écria : *Mes sœurs, chantez de toute la puissance de votre voix « Ave maris stella ». Car voici venir ma maîtresse, ma reine, suivie d'un nombreux cortège d'esprits célestes qui tressaillent de joie.* Ses compagnes lui ayant demandé ce que la Reine des vierges lui disait : *Je n'ai pas licence pour cela*, répondit-elle.

« Cependant l'admirable extatique n'attendait plus que l'heure de sa délivrance. Voyant que déjà la troisième heure (9 heures du dimanche 9 octobre 1166) était écoulée, elle ne put soutenir plus longtemps le retard auquel elle était condamnée, et se mit à proférer ces plaintes amoureuses : *Seigneur Jésus-Christ*, disait-elle, *vous qui m'avez promis par vos envoyés de me délivrer de la prison de mon corps le jour de votre résurrection, jetez sur moi un regard favorable, et ayez pitié de votre indigne servante. Mon bien-aimé, ne souffrez pas que je reste plus longtemps dans cet exil.* Elle se fit alors apporter la sainte Croix. Aussitôt qu'elle l'aperçut, elle se leva sur sa couche, et, saisissant cette sainte image du Sauveur crucifié, elle exhala ses soupirs par ces paroles enflammées : *Mon amour, ma grâce, ma joie, mon désir, vous êtes mon tout; je ne souhaite rien hors de vous, je ne vous demande rien autre chose que d'être délivrée de ce corps de mort. Où sont vos promesses, mon bien-aimé? Combien de temps encore souffrirez-vous que je sois crucifiée ici-bas? Accomplissez ce que vous avez promis. Venez, mon bien-aimé, venez, ne tardez plus, car je languis d'amour.* Comme elle achevait ces paroles, la sueur commença à couler sur son front : *Voici enfin la sueur de la mort*, s'écria-t-elle.

« Vers l'heure de None (trois heures après midi), elle pria qu'on frappât les tablettes, afin d'avertir, selon l'usage, que sa fin approchait. Et aussitôt elle entra en agonie, au point que ses compagnes la croyaient trépassée. Comme on se mettait déjà en devoir de l'asperger d'eau bénite, elle rouvrit tout à coup les yeux, et les élevant

avec ses mains vers le ciel, elle s'écria : *Gaude, Dei Genitrix!* exhalant ainsi jusqu'au dernier soupir les paroles de la sainte liturgie. Elle nous fit signe ensuite de répéter les aspirations qu'elle nous suggérerait; et presque aussitôt après elle s'écria : « *Laqueus contritus est, et ego liberata* « *sum*. Chantez toutes, chantez de toute la force de vos « voix, chantez, mes sœurs. » Et que devons-nous chanter? demandèrent ses compagnes. *Gloria in excelsis Deo*, fit-elle en entonnant elle-même. Et nous nous mîmes à chanter aussi haut que la puissance de nos poumons nous le permettait. Cet hymne des anges était à peine fini, qu'elle ajouta : *Voici mon Dieu qui vient chercher mon âme*. Et en achevant ces mots, elle passa de ce monde ténébreux dans la gloire éternelle, dans le sein de son divin Époux, avec lequel elle vit et règne dans les siècles des siècles. Amen.

« Ainsi mourut, le 9 octobre 1166, Angelucia, vierge consacrée au Seigneur, sœur de chœur au grand moûtier de Fontevrault, noble par sa naissance selon le monde, la voix la plus mélodieuse qui ait jamais retenti dans l'église de l'abbaye de Fontevrault, l'ornement et la fleur de ce monastère, et qui, après une vie tout angélique ici-bas, mérita, comme nous l'avons dit, de recevoir dans le ciel la couronne immortelle. » (*Vie des saints personnages de l'Anjou*, par Dom Chamard)

Chanoine Uzureau.

Causerie sur les Revues

L'unité de la vie spirituelle

Cette question, à vrai dire capitale, continue à susciter, de tous côtés, des études dont l'intérêt ne se ralentit pas. Tantôt ce sont des joutes étincelantes et vives comme celles qui mettent actuellement aux prises M. Henri Bremond et le R. P. Cavallera, tantôt ce sont de paisibles mais fort suggestives pages, signées des meilleurs noms. Pour aujourd'hui, c'est de ces dernières seules que nous entretiendrons nos lecteurs. Ceux qui voudraient connaître tout de suite la littérature actuelle en la matière devront se reporter, pour y suivre le débat Bremond-Cavallera, aux trois articles du brillant académicien parus dans la *Revue des Sciences Religieuses* (avril-oct. 1927) de Strasbourg, qui ont mis le feu aux poudres. La réplique du P. Cavallera se trouve dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique* de janvier 1928. Elle fut suivie d'une brochure de M. Bremond qui a pour titre : *Le R. P. Cavellera et la philosophie de la prière* : vive et claire réplique de l'auteur de l'*Histoire du sentiment religieux*, au directeur de la *Revue d'Ascétique et de Mystique*.

Quelle est la place respective de l'ascèse et de la mystique dans la doctrine sacrée? C'est ce que le R. P. Albert Valensin, Professeur à la faculté de théologie de Lyon, nous dit dans son étude de la *Nouvelle Revue théologique* (mars 1927) intitulée : *L'objet propre de la théologie spirituelle*.

L'auteur distingue dans la spiritualité un art et une science :

« En tant qu'elle est un art, la spiritualité paraît être moins une théologie que l'application de *la* théologie à la direction des âmes. Sa valeur dépendra alors, avant tout, de la double orthodoxie des expériences qu'elle exploite et des principes qu'elle applique... De la spiritualité considérée comme un art, on peut dire qu'elle est une

ascèse... Mais... cette conception ne saurait être exclusive; car toute direction spirituelle implique une doctrine spirituelle...

« La spiritualité sera donc non seulement un *art*, mais encore une *science*. On peut l'appeler la *science des saints*...

« La science des saints... aura pour objet principal cette vie intérieure propre au chrétien et dont la loi suprême est la charité...

« Veut-on préciser cet objet? Des difficultés surgissent; l'accord jusqu'ici unanime entre théologiens ferait place, si nous en croyons quelques auteurs modernes, à des divergences notables sur des points fondamentaux de la vie spirituelle. Le fait serait de conséquence. Est-il exact? »

Le savant Professeur de théologie n'hésite pas à répondre non, avec ce qui lui paraît être la « grande *tradition spirituelle* de l'Église »:

« La pensée traditionnelle, déclare-t-il, — et le démontrer fera l'objet de son étude —, paraît pouvoir se résumer dans les propositions suivantes :

« 1. La théologie ascétique et la théologie mystique, encore que distinctes en leurs procédés, se rencontrent néanmoins dans l'unité fondamentale de leur objet, qui est la perfection de la vie spirituelle, dont elles sont, l'une et l'autre, la science.

« 2. La théologie spirituelle, désignée par son nom d'excellence, *théologie mystique*, et considérée non seulement en tant qu'expérience mais comme spéculation, n'est pas essentiellement distincte de la théologie scolastique, mais se fondant sur ses principes, elle apporte, aux conclusions de la raison éclairée par la foi, cet enrichissement nouveau, qui fait de la théologie une *Sagesse*. »

De ces conclusions nous n'avons pas à suivre ici pas à pas la démonstration si nerveuse que l'auteur établit avec beaucoup de talent et de solidité. Le lecteur qui voudra s'y reporter y trouvera une riche documentation, qui, sans être exhaustive, a été voulue, avec raison, très large :

« Si les auteurs spirituels cités, nous dit-on, paraissent appartenir et appartiennent de fait à des familles religieuses diverses, ce n'est point un vain goût d'éclectisme qui se complut à étaler leurs témoignages.

« Ceux-ci ont été apportés — et d'autres pourraient encore venir les confirmer — parce que nous sommes convaincu qu'il serait, à l'heure actuelle, singulièrement dommageable à la vie spirituelle des fidèles, si s'accréditait l'opinion, d'après laquelle il y aurait dans l'Église deux écoles de spiritualité, également autorisées, encore que

formellement opposées sur les points essentiels de la perfection chrétienne.

« L'orthodoxie de la vie, non plus que celle de la doctrine, n'est pas compatible, nous semble-t-il, avec pareil dualisme. »

Et quelle idée le R. Père se fait-il de la spiritualité catholique?

L'auteur indique en termes très nets sa préférence pour l'école qui admettant l'unité de la vie spirituelle ne range pas la mystique en dehors des voies normales de la grâce.

« Ce n'est pas exclusivement, écrit-il quelques pages plus haut, ni même principalement, par les *phénomènes extraordinaires*, par les *grâces gratuites*, « *gratiae gratis datae* », qu'est caractérisée à proprement parler la mystique; mais par la grâce sanctifiante, *gratia gratum faciens*, d'une union intime avec Dieu dans la charité, dont l'acte par excellence est celui de la contemplation, produite en l'âme par l'infusion du don de l'Esprit-Saint. »

Le Révérend Père n'en marque pas moins, de la façon la plus heureuse, les rapports de l'*ascèse* et de la *mystique* :

« Une ascèse sans visées mystiques serait... un travail sans but, et une mystique sans pratiques ascétiques risquerait de faire prendre des rêveries sentimentales pour les réalités vivantes de la spiritualité.

« Entre l'ascèse et la mystique s'établissent par suite les rapports, que le Docteur Angélique reconnaît exister entre la *vie active* et la *vie contemplative*. Car de même que la vie active, informée par les vertus chrétiennes, dispose l'âme à la vie contemplative, et que celle-ci, en retour, dirige celle-là, ainsi l'ascèse prépare l'intelligence de la mystique, et l'expérience de cette dernière, communiquant aux pratiques ascétiques quelque chose de sa noblesse, leur imprime cette direction surnaturelle qui les oriente vers la perfection de la charité...

« ... La théologie ascétique, par ses applications morales, *discipline* l'expérience mystique, et la théologie mystique *complète* l'effort humain.

« Si l'on peut donc dire de la mystique qu'elle est comme l'*ontologie* de la vie spirituelle, il y aura lieu d'ajouter, semble-t-il, que l'ascèse en est la *logique* et l'*ascétisme* la *méthodologie*. »

Ces dernières formules sont d'or !

*
* *

Voici un tout autre son de cloche. Le P. Marie-Joseph du Sacré-Cœur, des Carmes déchaussés, pense (1) au contraire, qu' « il y a deux voies pour atteindre le sommet de la perfection : la *voie ascétique* et la *voie mystique* »...

« La voie ascétique... s'élève à la vertu parfaite par la *vie purgative*...; par la *vie illuminative* des progressants, dans la contemplation acquise; par la *vie unitive*, où elle atteint la sainteté héroïque, le sommet désiré, c'est-à-dire la fusion de notre volonté avec celle de Dieu.

« Cette voie *ascétique* est *complète en elle-même*...

« Aussi la contemplation infuse n'est-elle pas nécessaire au plein développement de la vie spirituelle; aussi n'est-elle pas le couronnement normal (c'est-à-dire régulier) de la vie ascétique, puisque celle-ci peut aboutir, seule, à la plus haute perfection. »

De là, il conclut — à juste titre une fois admises de telles prémisses — qu' « il n'y a pas d'appel éloigné à la contemplation infuse pour tous les chrétiens en vertu de leur baptême, comme l'enseignent ceux qui veulent que la pleine perfection de la vie chrétienne soit d'ordre mystique et ne puisse être atteinte sans la contemplation infuse...

... « Se propose-t-on d'arriver à la plus haute sainteté : la voie ascétique est longue et pénible mais *sûre* : la voie *mystique* est rapide, pleine de délices inexprimables, mais dangereuse »...

On ne s'étonnera pas, après la lecture de ces lignes, d'apprendre que, selon le P. Marie-Joseph du Sacré-Cœur, c'est à la contemplation *acquise* et non à la contemplation *infuse* qu'est orientée la spiritualité traditionnelle du Carmel. Opinion particulière qu'il nous est difficile de faire nôtre. Sans doute, nous sommes fort peu qualifié pour porter un jugement sur la spiritualité de l'ordre : nul n'est mieux placé qu'un de ses membres pour la bien connaître, et peut-être penserait-t-on que notre jugement serait surtout motivé par le désaccord existant entre la doctrine mystique que le P. Marie-Joseph nous donne comme l'écho de la tradition dans

(1) *La Spiritualité Carmélitaine traditionnelle*, dans *Études Carmélitaines*, juillet-décembre 1927.

son ordre et notre propre opinion sur la spiritualité traditionnelle. Aussi bien laisserons-nous la parole à une voix plus autorisée, nous bornant simplement auparavant à quelques remarques suggérées par la lecture de l'étude du Révérend Père.

Après avoir étudié longuement la contemplation *acquise*, à propos de laquelle il a cité complaisamment de nombreux textes classiques (1), et énuméré durant une grande demi-page toute une série d'auteurs, fils spirituels de saint Jean de la Croix qui en ont traité dans leurs écrits, il conclut que « la spiritualité carmélitaine est pleinement dans le vrai lorsqu'elle conduit à la contemplation acquise l'âme qui sort de la méditation ».

Telle est bien, en effet, la conclusion logique des pages que cette phrase termine. Mais rien jusque-là n'a établi que cette contemplation acquise, que nous ne pensons nullement rejeter, soit un *terme*, le terme du développement normal de la vie de la grâce. Le R. Père pose donc une nouvelle conclusion lorsque quelques pages plus loin il déclare, dans le passage que nous avons cité plus haut, que la voie ascétique qui ne va pas au-delà de la contemplation acquise est complète en elle-même.

On attend naturellement la preuve de cette affirmation. Or, force nous est de le constater, cette démonstration a été omise. Il ne suffit pas d'une ligne de la Réformatrice du Carmel nous déclarant, ce que tout le monde admet, que « la contemplation infuse n'est pas nécessaire AU SALUT (2) » pour qu'on en puisse conclure : « ni par suite au développement de la vie spirituelle ». Il y a là une lacune regrettable que nous devions signaler.

*
* *

Elle l'est d'autant plus que l'interprétation du P. Marie-Joseph du Sacré-Cœur est loin d'être unanime dans l'ordre Carmélitain lui-même. Voici, en effet, d'un de ses frères en

(1) Nous ne croyons nullement, disons-le en passant, que le texte de saint Thomas (II° II°, q. 45, a. 5), que le R. Père indique, puisse s'entendre de la contemplation acquise. Le saint Docteur parle en effet d'une contemplation qui dérive du don de Sagesse.

(2) C'est moi qui souligne.

religion, le P. Jérôme de la Mère de Dieu, la thèse opposée (1). Dès les premières lignes de son étude l'auteur déclare ne pas vouloir se contenter « de quelques simples affirmations ». De fait nous le voyons s'appuyer constamment sur « le plus vénérable témoin de la tradition mystique de l'ordre du Carmel ». « Ce livre — quelle que soit son authenticité, qui paraît désormais acquise — contient en effet une doctrine qui est le reflet de la spiritualité du Carmel primitif et la source où, dans la suite, la spiritualité de l'Ordre viendra se retremper. »

Ouvrons, à la suite du P. Jérôme, ce traité vénérable qu'est le *Livre de l'Institution des premiers moines* :

« L'Exposé de la doctrine commence au chapitre II, intitulé : « Du « départ d'Élie pour le désert; de la double fin de la vie érémitique « et du renoncement à toutes les choses passagères. »

« Voici ce que nous lisons dans le livre des Rois au sujet de l'ordre donné par Dieu à Élie : « Pars d'ici, dirige-toi vers l'Orient et « cache-toi au torrent de Carith, qui est en face du Jourdain : tu « boiras de l'eau du torrent et j'ai commandé aux corbeaux de te « nourrir là. »

« L'auteur, continue le P. Jérôme, nous avertit qu'il faut s'attacher au sens spirituel de ces paroles, car en elles est résumée toute la vocation monastique du Carmel. »

Cette vie du Carmel a une *double fin*... :

« Nous acquérons la première par notre travail et notre effort vertueux, la grâce aidant. Elle consiste à offrir à Dieu un cœur saint, exempt de toute tache actuelle de péché. Nous atteignons cette fin quand nous sommes parfaits et dans Carith, ce qui veut dire, cachés dans cette charité de laquelle le sage dit : L'amour couvre toutes les fautes (Prov., x). Dieu, voulant qu'Élie arrivât à cette fin, lui dit : Cache-toi au torrent de Carith... »

Et voici la *seconde fin*, qui est *passive et infuse* :

« L'autre fin de cette vie nous est communiquée par un pur don de Dieu : j'entends, non seulement après la mort, mais déjà dans cette vie mortelle, goûter en quelque sorte dans son cœur et expé-

(1) *La Spiritualité Carmélitaine* par le R. P. Jérôme de la Mère de Dieu, dans les *Cahiers Thomistes*, 25 mars 1927.

rimenter dans son esprit la force de la divine présence et la douceur de la gloire d'en haut. Cela s'appelle boire du torrent et de la volupté de Dieu. Dieu proposa cette fin à Élie, en disant : Et là tu boiras de l'eau du torrent. C'est en vue de cette double fin que le moine doit s'engager dans la vie érémitique et prophétique selon ces paroles du prophète ; dans une terre aride, desséchée et sans eau, c'est ainsi que je contemplais dans le sanctuaire, (ô Dieu) pour voir ta puissance et ta gloire (Ps. 62). »

A diverses reprises l'auteur souligne sa pensée : la première fin s'acquiert :

« On arrive au premier de ces buts, c'est-à-dire à la pureté du cœur, par le travail et l'exercice des vertus, la grâce divine aidant. »

Mais à la seconde fin — qui ne se réalise que par un don gratuit de Dieu — l'on peut et l'on doit se disposer :

« Par la pureté du cœur et la perfection de la charité, on arrive au second but, c'est-à-dire à la connaissance expérimentale de la force divine et de la gloire céleste...

« C'est à tout moine-ermite — lit-on à la fin du chapitre — que Dieu a dit : « Pars d'ici » — (Séparez-vous des choses passagères et caduques de ce monde) — dirige-toi vers l'Orient, c'est-à-dire agissez contre la concupiscence originelle de votre chair ; cache-toi au torrent de Carith — ne demeurez pas dans les villes avec la foule — qui est en face du Jourdain, afin que vous soyez séparé du péché par la charité (Jourdain signifie séparation ou descente). Par ces quatre degrés, vous monterez au sommet de la perfection prophétique, et là vous boirez du torrent. »

« *Ainsi donc*, conclut le P. Jérôme, *une nouvelle fois, la contemplation infuse*, symbolisée par l'eau du torrent, *est promise à ceux qui s'y disposeront* (1) en s'efforçant de monter vers la perfection de la charité, par les quatre degrés du renoncement : aux biens de la terre, à la volonté propre, aux désirs de la chair et à la société des hommes. Ce renoncement à la société des hommes ou pratique de la solitude, sur quoi l'Institution insiste beaucoup, est une des notes caractéristiques du Carmel et condition essentielle de sa vie contemplative et apostolique. »

(1) C'est moi qui souligne.

Sans vouloir entreprendre de rechercher, chez les principaux auteurs de l'ordre, l'influence qu'exerça sur leur doctrine le « Livre de l'Institution » ni suivre la tradition mystique du Carmel, comme il le fit jadis pour les lecteurs de la *Vie Spirituelle* (1), le P. Jérôme note que sainte Thérèse fit, plus d'une fois, allusion à l'*Institution des premiers moines* dans ses écrits et cite d'elle une déclaration très nette en faveur de l'appel de toutes les âmes qui portent le saint habit du Carmel, à l'oraison et à la contemplation — et le contexte ne permet pas de l'interpréter de la contemplation acquise (2).

A qui objecterait que, la contemplation infuse ne dépendant pas de l'homme, mais de Dieu seul, il paraît étrange de l'assigner comme fin à un ordre religieux, il faudrait répondre, dit le P. Jérôme avec le vénérable Jean de Jésus-Marie (1546-1615), par la distinction entre l'*acte* de la contemplation et la *vie* contemplative :

« Ce n'est pas l'acte propre de la contemplation qui a été choisi comme un moyen universel pour avancer dans la charité, puisque cet acte est un don gratuit que Dieu fait à un bien petit nombre d'âmes, mais seulement la vie contemplative en général, c'est-à-dire un genre de vie consacré aux exercices spirituels et surtout à l'oraison et qui a pour terme et pour fin la contemplation vraiment et proprement dite... »

Qu'il nous soit permis, pour finir, de citer encore, à la suite du P. Jérôme, cette autre page du même auteur, qui eut une part prépondérante dans la rédaction des Constitutions du Carmel. Ce texte célèbre établit de façon définitive de quelle sorte de contemplation il s'agit dans la Règle et de quelle manière le Carme doit s'y préparer.

Il écrit dans l'*Instruction des novices* (3) :

« Parmi les Béatitudes, il faut rapporter à la pureté du cœur la *contemplation divine*, qui est un acte de l'intelligence attentive aux spectacles de l'éternité et suspendue par l'admiration. *Cet acte est*

(1) « Tradition mystique du Carmel », *Vie Spirituelle*, Supplément de janvier et mars 1924.

(2) C'est en effet au moment de traiter de l'union mystique au premier chapitre des cinquièmes demeures du *Château de l'âme*.

(3) Trad. du B. Barthold, p. 134. Bruxelles, 1872. Cité *Cahiers Thomistes*, art. laud., p. 322.

produit par le don de sagesse, le plus excellent de tous les dons : et il constitue la fin principale de notre Institut. Il consiste dans une connaissance de Dieu très pure et accompagnée d'une ineffable douceur, en sorte que la contemplation est une image fidèle de la vraie et céleste Béatitude. Nous n'en disons rien ici, parce que cette matière est au-dessus de la portée de nos jeunes frères, qui, néanmoins, *doivent exciter en eux le désir d'y atteindre.* Qu'ils sachent donc que ce bien ineffable est accordé dans cet exil à ceux qui combattent vaillamment... »

De tels témoignages suffisent, nous semble-t-il, nos préférences personnelles mises à part, à faire pencher la balance en faveur de la thèse du P. Jérôme, qui nous paraît ainsi solidement étayée. Nul ne s'étonnera d'ailleurs de voir la spiritualité de l'Ordre qui a donné à l'Église deux grands mystiques tels que Thérèse d'Avila, — *mater spiritualium* —, et Jean de la Croix, le docteur mystique, orienter ses fils vers des cimes qui furent pour ces deux maîtres de la vie spirituelle la voie de la sainteté. On comprendrait mal qu'ils aient pu, l'un et l'autre, se sanctifier hors des voies qui constituent l'esprit *propre* de l'Ordre auquel la Providence les avait assignés.

*
* *

Nous trouvons un écho de la même doctrine dans un excellent article des *Études franciscaines* de mai-juin 1928 (1). *A qui faut-il parler sagesse mystique ?* tel le titre de ces pages si pondérées où le R. P. Marie-Joseph de Nantes, se demandant à qui il faut annoncer la vraie sagesse qui vient de l'Esprit, est amené à se prononcer sur la nature de la sagesse mystique. C'est la doctrine du séraphique docteur saint Bonaventure, — *le prince de la théologie mystique*, comme l'appelait Léon XIII —, qui lui sert de guide : d'où l'intérêt spécial de cet article savoureux comme la contemplation mystique dont il traite.

(1) Je laisse de côté, bien qu'ils soient nettement en faveur de l'unité de la vie spirituelle, les articles de *M. H. Bremond* sur *J.-P. Camus et le panmysticisme salésien* (même numéro), et sur *le P. Paul de Lagny et le panmysticisme franciscain* (mars-avril). Ces pages étant extraites du volume VII de l'*Histoire du sentiment religieux* actuellement en librairie, il revient au chroniqueur des livres d'en parler.

« La sagesse mystique suppose que Dieu est *l'agent*. Il meut la créature libre par un mode particulier connu des théologiens sous le nom de grâce *opérante* par différence avec la grâce *coopérante*. La seconde de ces grâces caractérise l'état ascétique, dans lequel l'âme agit par son industrie personnelle en coopération avec la grâce. La première désigne l'état mystique dans lequel le sujet est plus *mû* que se mouvant lui-même (1). »

Comme si cette notion de l'état mystique ne suffisait pas, le R. Père, pour me laisser subsister aucun doute sur sa pensée, distingue avec saint Bonaventure un double mysticisme : le mysticisme *extraordinaire* et miraculeux, l'apanage d'un petit nombre, dont l'état s'accompagne de phénomènes extraordinaires, révélations ou visions ; et le mysticisme *normal* — l'épithète est moderne — plus fréquent, qui résulte de l'exercice d'un organisme spirituel donné à tous les chrétiens baptisés et confirmés, celui des dons du Saint-Esprit, et que saint Bonaventure dit être « *per inspirationem, par un souffle reçu* » c'est-à-dire par *infusion abondante* de foi, d'espérance et de charité dans la motion du Saint-Esprit et la contemplation passive.

Que cette dernière sagesse ne soit pas en dehors de l'ordre normal de la grâce, c'est trop clair : son principe même — la foi, l'espérance, la charité — le prouve. Aussi bien, nous dira le P. Marie-Joseph, la sagesse mystique est-elle « un don souverainement aimable, et quand on a compris ce qu'elle est, on est tourmenté de l'angoisse de la posséder » :

« L'âme dirait volontiers avec saint Jean : « Venez, Seigneur Jésus ! » Mais si elle vient on entend retentir un cri dans les profondeurs de l'âme, car elle arrache délicieusement et douloureusement le cœur. Elle pénètre comme une *huile répandue* dans les moelles, de l'affection de Celui qui est si désirable ! Elle entre comme un glaive aux confins du corps et de l'âme, parce que le cœur enflammé souffre prisonnier de la chair, dans les obscurités de la foi et dans la nuit de l'épreuve. Mais quand ce martyre et cette joie se prolongent et quand l'écho de ce cri s'est longtemps répercuté, on croit ne l'avoir entendu que peu d'instants. Ceci est loin de décrire toute expérience de la divine Sagesse. Sa douceur est manifeste dans la contemplation savoureuse. Elle est cachée et mêlée d'une bienfaisante amertume dans la contemplation aride et purifiante.

« La sagesse est aussi appelée *un feu* puisqu'elle est tout amour et

(1) S. Thomas, II^{a} II^{æ}, q. 52, a. 2, ad 1.

parce qu'elle purifie; un *rayon* parce qu'elle descend du Père des lumières. Elle est sur terre la science suprême qui consiste à connaître expérimentalement la divinité, suivant cette parole : *Goûtez et voyez combien le Seigneur est doux.* »

A dessein nous nous sommes attardé sur la première partie de l'étude du P. Marie-Joseph — nature de la sagesse mystique —; c'est sous cet angle qu'elle intéresse plus particulièrement la présente chronique consacrée à l'unité de la vie spirituelle. Il nous sera permis cependant de ne pas le quitter sans rendre hommage à la sagesse, — c'est le mot propre en cette matière qui traite de la sagesse, — avec laquelle il nous dit à qui parler des choses de la mystique.

La vie religieuse a droit à l'enseignement mystique. Il faut prêcher la doctrine des mystiques

« dans les monastères, aux religieux et aux religieuses dont un grand nombre sont susceptibles de comprendre et de goûter les charmes et la puissance de la divine Sagesse. Tous devraient au moins la désirer. S'ils la désirent, ils sont entraînés à s'y préparer.

« De même faut-il souhaiter que l'enseignement mystique ait une large part dans les séminaires. Comment les futurs prêtres montreront-ils les voies de la sagesse, s'ils ne les ont considérées et même fréquentées? Comment les séminaristes d'aujourd'hui, pasteurs de demain, communiqueront-ils la flamme vivante de la charité aux âmes, si la leur ne surabonde de chaleur et de vie dans l'étreinte de la Sagesse? Comment se passeront-ils, dans leur isolement, des joies mondaines, s'ils ne goûtent aux joies divines? Comment démontreront-ils aux incroyants la vérité *inexpugnable*?

« Aussi saint Bonaventure, après avoir décrit les conditions qui rendent aptes à l'enseignement de la Sagesse, conclut-il nettement : Tels sont les ecclésiastiques. »

Le P. Marie-Joseph remarque d'ailleurs que c'est le sentiment de l'Église qui vient, par l'organe de la Sacrée Congrégation des Séminaires et Universités, d'ordonner qu'à partir de la rentrée d'octobre 1927, un cours d'ascétique et de mystique, suivant un manuel présenté à la même Sacrée Congrégation, serait fait dans tous les grands séminaires.

Faut-il encore distribuer cette manne divine à d'autres?

« Les principes bonaventuriens que j'ai exposés réclament encore logiquement, conclut le R. Père, le pain de l'enseignement mystique pour une masse de petits qui sont religieux par l'esprit et par le cœur et participent par ce moyen à l'observance chrétienne et religieuse, à la paix divine et à la louange. Dans leurs rangs que d'âmes

généreuses et magnifiquement douées pour l'essor vers la divine Sagesse ! Il faut leur apprendre *avec tact et discernement* (1) que leurs épreuves intérieures, leurs désirs, leurs angoisses, leurs obscurités, la conscience de leur misère et leurs tentations les jetteraient dans les bras de la Sagesse avec plus de sécurité et de vigueur s'ils savaient et s'ils osaient. »

On ne saurait mieux dire.

*
* *

Les pages écrites par le P. de la Taille (2) à propos du livre de Dom Butler sur « *les mystiques d'Occident* » impliquent, si elles n'en traitent pas explicitement, une doctrine mystique qui est le prolongement normal de l'ascèse. Ce n'est pas d'aujourd'hui que l'on connaît la pensée de l'éminent professeur de la Grégorienne en cette question. Il nous paraît utile cependant de faire une mention spéciale, en conclusion de cette chronique, de quelques-unes des fortes remarques que lui suggère le livre du bénédictin anglais.

Une première concerne l'oraison de simplicité. Est-elle mystique ? Le P. de la Taille note que les auteurs se divisent à ce sujet, suivant l'idée qu'ils se font des rapports entre la mystique et l'ascèse. Quant à lui, il pense qu'il y a deux sortes d'oraison de simplicité. L'une qui n'est que l'effet de circonstances favorables et d'un tempérament heureux, l'autre qui est mystique. Si elle ne mérite pas encore le nom de contemplation, cette dernière marque le début de la voie mystique : « déjà, bien que dans une faible et presque imperceptible mesure, la lumière de foi a commencé à se libérer du sensible, et par conséquent, des concepts abstractifs ; autrement dit, elle a commencé de percer dans sa nudité ; mais si peu que l'âme ne le sait pas, et croit encore tout regarder dans la lumière commune ».

On trouvera aussi dans cette étude une excellente mise au point de la pensée de saint Thomas sur le rapport de l'intelligence et de la volonté dans la contemplation. Son essence est *dans* l'acte intellectuel, elle se *termine* à l'amour, et en même temps *procède* de l'amour. Comment en serait-il autrement, si la contemplation est de l'ordre de la foi ? — A moins

(1) C'est moi qui souligne.
(2) *Théories Mystiques* dans « Recherche de Science religieuse », juin-août 1928.

d'entendre les « contacts substantiels » de saint Jean de la Croix de la simple présence substantielle de la sainte Trinité dans l'âme, il ne faut pas les chercher dans l'oraison de simplicité, car ce serait supprimer tous les degrés intermédiaires d'oraison mystique pour établir d'emblée le contemplatif dans le mariage spirituel. A vrai dire, pour saint Jean de la Croix ce mot a un sens plus spécial, et désigne « l'union directe d'essence à essence qui termine à titre de moyen informateur le regard de l'esprit » : ce contact est réservé à l'union transformante.

Les réserves faites par le R. Père au mot de perception *directe*, qui est en effet équivoque, sont à retenir. L'âme dans la contemplation saisit, en effet, Dieu dans *ses effets*. En ce sens, la perception de Dieu dans la contemplation est *indirecte*. — Il ne faut pas dire non plus que sur les cimes contemplatives de l'âme cheminant en ce monde la Divine Essence se place d'elle-même *sans intermédiaire d'aucune sorte, en face de l'intelligence*; aussi, avec le R. Père, pensons-nous devoir faire une réserve à la thèse du P. Gardeil qui paraît caresser l'idée d'une « expérience immédiate » de Dieu. Il semble à tout le moins qu'il devrait marquer davantage que la connaissance de Dieu dans la contemplation est QUASI expérimentale (*Structure*, II, p. 245). — Il ne faudrait pas pour autant, versant dans l'excès opposé, s'imaginer que la contemplation exclut toute connaissance. Il y a connaissance croissante avec l'amour; précisément parce qu'elle est une expérience des effets divins, « l'objet central n'est ni représenté, ni conçu, ni décrit, ni dessiné, ni retracé d'aucune façon; mais il est *subi*, il est palpé, il est possédé, ou mieux encore possédant... C'est une ignorance qui est docte; et d'autant plus docte qu'elle est plus ignorante ».

Ces diverses remarques, il est aisé de s'en convaincre, font voir « *comment toute la mystique recouvre le développement de la grâce* » (p. 317). C'est à ce titre qu'elles nous intéressaient spécialement. Malgré leur caractère peut-être plus technique, nous n'avons pas cru devoir les passer sous silence : la notoriété de leur auteur nous faisait un devoir d'ajouter ce nouveau et précieux témoignage en faveur d'une thèse qui s'affirme de plus en plus et que nous estimons si importante en matière de spiritualité.

F.-X. MAQUART,
Prof. au Grand Séminaire
de Reims.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Hagiographie

H. Matrod : *Notes sur le bienheureux Odoric de Pordenone* (Études franciscaines, janvier-février, mars-avril, novembre-décembre 1928). — C'est un grand missionnaire, « l'humble protagoniste d'une grande épopée, dont nous mesurons la portée à la lumière des événements actuels ».

Robert Devreesse : *La vie de saint Maxime le Confesseur et ses recensions* (Analecta Bollandiana, t. XLVI, f. I et II). — 1. Saint Maxime jusqu'à son arrivée à Rome. — 2. Maxime et le Pape Martin, le synode du Latran. L'activité de saint Maxime. — 3. Maxime enlevé de Rome. Son premier interrogatoire à Constantinople. La sentence d'exil. — 4. L'interrogatoire de Bizya. — 5. Le second procès, le second exil, la mort.

Alfons Hilka : *Une vie inédite de sainte Marine* (Analecta Bollandiana, t. XLVI, fasc. I et II). — On connaît l'émouvante légende de sainte Marine. Appelée par son père au couvent où il mourut, elle y demeure, sur son conseil, cachée sous le nom de frère Marinus. Elle s'y acquitte patiemment de tous les devoirs d'un bon moine. Poussant l'humilité jusqu'à l'héroïsme, elle laisse peser sur elle une accusation infamante. Elle élève son prétendu enfant au moyen du pain qu'elle mendie à la porte du couvent. Sur l'ordre de l'austère abbé, elle accomplit les besognes les plus répugnantes, jusqu'au moment où elle est emportée par une mort prématurée. Les moines chargés de l'ensevelir reconnaissent l'erreur dont elle

a été victime, et l'abbé, trop tard, se repent de son injustice. Cette légende a connu au moyen-âge un grand nombre de remaniements en toutes les langues. Voici une recension latine, inédite, découverte à la bibliothèque de l'abbaye de Heiligenkreuz.

G. Rabeau : *Un cas exceptionnel de sainteté* (Correspondant, 10 décembre 1928). — Il s'agit de saint Philippe Néri, à propos de l'ouvrage de L. Ponnelle et L. Bordet.

F.-A. Forbes : *Margaret Sinclair* (1900-1925). 2e éd. Londres, Sands and Co, 1928, XVI-164 p., 24 gravures.

Mgr Laveille : *Une petite fleur écossaise. Marguerite Sinclair*. Paris, Téqui, 1928, VI-194 p.

Mystique

A. Peers : *Studies of the Spanish Mystics. A Preliminary Survey*. V. I. Londres, Sheldon Press, 1927. — But général de l'ouvrage : faire connaître les maîtres de la grande époque mystique espagnole et donner des extraits caractéristiques. Le premier volume étudie saint Ignace de Loyola, Louis de Grenade, François d'Ossuna, sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, Louis de Léon, Jean de Los Angeles. D'autres volumes sont annoncés dans lesquels A. Peers étudiera les mystiques moins connus appartenant à l'époque qui va de Raymond Lulle à l'âge d'or de la littérature espagnole. — M. Peers n'admet pas qu'il existe des écoles de spiritualité. Affirmation plutôt étrange. A d'autres points de vue encore, cette œuvre manque de critique.

R. Garrigou-Lagrange : *L'habitation de la Sainte Trinité et l'expérience mystique* (Revue Thomiste, novembre 1928). — 1. La présence spéciale de la sainte Trinité dans les justes. — 2. Qu'est cette connaissance quasi expérimentale de Dieu présent en nous ? — Ces pages sont écrites à propos du bel ouvrage du P. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*.

École de spiritualité

M.-M. Rousseau : *La spiritualité dominicaine* (La Pensée catholique, Liége).

P. Théobald : *La spiritualité franciscaine* (La Pensée catholique, Liége).

A. George : *L'Oratoire* (Paris, Grasset, in-12, 237 p.). — Il s'agit surtout de l'Oratoire français de Bérulle. Après une rapide biographie de saint Philippe, A. G. retrace la vie de P. de Bérulle, et des premiers grands oratoriens, Condren, Bourgeois, puis le renouveau du XIX^e^ siècle avec Petitot, Gratry, Serrand, et l'Oratoire actuel. En bien des pages, cet ouvrage s'inspire de H. Bremond. Cependant l'œuvre est personnelle et vivante. A. G. ne cache pas les faiblesses de l'Oratoire, faiblesses qui sont la rançon d'un haut idéal parfois insuffisamment vécu.

Faits extraordinaires

Lucien Roure : *La stigmatisée de Konnersreuth* (Études, 5 janvier 1929). — « Pour porter un jugement définitif, il convient d'attendre le jugement de l'Église. Dès le début, l'Ordinaire de Regensburg, de qui dépend au point de vue ecclésiastique Konnersreuth, s'est préoccupé du cas de la stigmatisation. Il a recommandé au curé Naber la circonspection. Présentement, l'évêque se fait envoyer chaque semaine les linges imbibés de sang aux extases du vendredi... Il a institué une enquête sur la question du jeûne absolu... Les évêques de Bavière ont « déclaré expressément qu'il n'y a pas lieu de se prononcer d'une manière décisive sur les événements »...

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Carolus, episc. Versalien.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin. — Ligugé (Vienne).